„И то душа носи...“ – отношението към домашните животни в мюсюлманската традиция (По материали от практикуването на курбана)

Горан Благоев

Темата за отношението към домашните животни в рамките на традиционната култура е слабо разработена в българската хуманитаристика. Тя се вписва в контекста на по-големия проблемен кръг за животните като цяло, на който са посветени редица научни изследвания (Георгиева 1993; Попов 1994: 122-124). За разлика от представителите на дивата фауна, домашните животни имат по-особен, амбивалентен статус в традиционните вярвания и мироглед – те са междинното звено между човешкия и природния свят. От гледна точка на еволюцията на човешката цивилизация те са продукт на културата – появата им се свързва с дългия процес на опитомяване, извършен изцяло от човека. Отношението човек – домашни животни е регламентирано и в трите монотеистични традиции (юдейска, християнска и ислямска), но е особено ясно изразено в мюсюлманското кръвно жертвоприношение, известно на Балканите като „курбан“. Настоящият текст представлява опит за анализ и интерпретация на тази основна за традиционната култура дихотомия на базата на предписаните от канона и традицията „уважително отношение“ към жертвеното животно и правила за неговото безболезнено умъртвяване – т. нар. „нахр“. Използван е теренен материал, събиран сред представителите на сунитското направление в България – българи мюсюлмани и турци, както и сред българо-мюсюлманските общности в Северна Гърция.

В курбанната традиция на българите мюсюлмани е кодирано вярването, че предназначените за жертва животински видове имат божествен произход. Този произход се свързва с архаичната представа за свещения, неземен генезис на жертвата. Принася се само онзи вид животно, което е създадено и/или посочено, благословено от Бога[1] – т. е. жертвата е осветена още при нейното раждане (Елиаде 1998: 60-65). Тази представа е разкрита особено ясно при вярванията, свързани с овена – първият мюсюлмански курбан е от този животински вид, защото при заменянето на Ибрахимовия син Исмаил с жертвено животно *„... Аллах е пущил от небето коч за курбан, затова и ние коляме коч“*. Принадлежността на жертвата към определен вид животни я свързва по мистичен начин с божественото – тя има свещен характер по природа и няма нужда специално да придобива такъв (Hubert 1964: 29). Заколването на животни от даден жертвен вид се възприема като спазване на зададените параметри на

---

[1] Народната традиция следва класическия възглед, че курбанът трябва да бъде от домашно преживно чифтокопитно животно – овца, коза, камила, крава. Те спадат към групата на разрешените за курбан животни (Я в у з 1992: 7). Забранени за курбан са кон, магаре, прасе, непреживните домашни животни, птиците.

жертвения модел – излизането извън тях превръща приношението в безсмислен акт: *„Нам е заведено само такива животни да коляме – от другите и да коляш – то е нищо!“*. Божественият произход на овена, камилата и кравата ги легитимира като курбански животни – в традиционните вярвания сътворяването им от Аллах ги превръща в необикновени представители на домашната флора и гарантира свръхестествените им способности[2]. Техният небесен генезис се вписва в класическото вярване за Аллах като демиург на вселената – той е творец на всички живи същества, към които спадат и годните за курбан животни. В исляма (както в юдаизма и християнството) животните, подобно на хората, са „създания на Господа“. Те са собственост на техния божествен създател – по своя воля той ги отдава на хората да ги стопанисват: *„Аллах е сайбията на всичко“* (с. Долно Влахово, Смолянско)[3]. В една от фолклорните версии за сътворяването на света се казва, че след изгонването на Адем (библ. Адам) и Хавва (библ. Ева) от дженнета, *„Аллах пратил Джебраил, та им дал добитък, дал им семена“* (с. Галата, Тетевенско)[4] – т. е. Бог сътворява благата, чрез които човек може да продължи съществуването си. Кораничната идея, че хората ползват животните, които Аллах „им е дал“, е версия на старозаветното схващане, според което Бог е стопанин на всички територии, от които хората се прехранват, а те са труженици на божията земя, с чиито усилия се добива храната (Ерофеева 2000: 124). Вярва се, че Аллах създава животните, за да *„служат на човека, да го подпомагат и улесняват“*. Заколването на определен животински вид е част от това предопределение: *„Господ е дал животните за тези неща – хората да живеят чрез тях, да ни прислугват...“*. Жертвените животни са участник в богоустановената субординация между творенията и твореца, според която те служат за „улеснение“ на човека – т. е. за прехрана и като работна сила. Съдбата, която е отредена на животните за курбан, се вписва в божествения план за прехраната на човека. Същевременно точно те са предопределени и осветени от своя върховен създател да изпълняват и по-висшата жертвена функция. Ислямската жертвена традиция запазва, макар и косвено, старозаветната концепция, която придава на жертвоприношението статус на разделяне на храна между човека и Бога. Творецът отдава своето творение – цялата планета – на човечеството за вечно ползване (подобно на аренда), поставяйки условието, че плътта на живите същества принадлежи на хората и може да им служи за храна, а нематериалната (безсмъртна) субстанция на всичко живо (т. е. душата) принадлежи единствено на Бога и той трябва да я получи чрез акта на жер-

---

[2] Небесният произход на *овена* поражда редица вярвания, най-разпространените от които му приписват качества на *меляйке* (ангел). Много мюсюлмански общности на Балканите смятат овена/овцата за благословени от Аллах животни и затова дяволът никога не може да влезе в тях, за разлика от *козата*, която е „шейтан“ (т. е. дяволско животно – Д о м а з е т о в с к и 1994: 232-233). Сред общностите, които в миналото са практикували камиларството, се среща вярването, че *камилата* е „малькеть Госпуть“ и допирът с нея лекува (П р и м о в с к и 1958: 107). В мюсюлманската курбанна традиция по българските земи *кравата* е смятана за жертвен еквивалент на камилата – сред някои локални общности се вярва, че „говедата са ангеле“ (Б о я д ж и е в а 2000: 58).

[3] АЕИМ № 291-III: 6, 1993 г., зап. Г. Лозанова.

[4] АИФ I № 175-II: 206-207, 1996 г., зап. Ст. Бояджиева.

твоприношението (Ерофеева 2000: 124). Една от функциите на курбанния акт го представя като благодарствена жертва към Бога – човек му връща част от това, което е получил, но то трябва да бъде най-доброто и най-ценното: *„Животното го колиме, да благодарим на Аллах, че го е дал за курбан, да иде за опрощение на греховете. Аллах ти е дал да имаш – щото, ако немаш, какво ще колиш?“* (с. Сатовча, Гоцеделчевско). Традиционната култура представя домашните животни като символ на богатството – *„офцете са най-ценното“*. Тази максима, валидна особено за пастирските общности, поставя домашната стока сред най-значимите дарове в народната традиция – даряването с животно подчертава централното място, което се отрежда на получаващия в дадения обред: овцете/овните са част от дара, изпращан на годеницата, или са награда за „баша“ в борбите, устройвани при сюннет, сватба или общоселски събор. За разлика от традицията, ислямската догматика представя домашната стока не само като материална ценност. В резултат от съчставането на фолклорната и каноничната гледна точка приетите за курбан видове се превръщат за вярващия в една от богоустановените възможности за постигане на духовно, нематериално богатство, което има измерение във вечния живот и в райското блаженство. Мюсюлманинът трябва да благодари за това дарено му свише средство, чрез което може да обезпечи съществуването си на земята, може да постигне благоденствие и изкупление в реалния живот или в Съдния ден. Подобно вярване е повлияно от универсалния догмат за Аллах като върховен източник на благата: *„Аллах е богатият, ти си бедният. Аллах е всебогат – той създава, той унищожава, той дава, той взима. Ти си бедният – каквото и да имаш – той ти го е дал. В гроба не можеш да го занесеш...“* (с. Сопота, Рудоземско). Ислямският догмат отрежда на Аллах ролята на повелител на всички живи същества – като техен създател той има власт да предначертава тяхната съдба, качества и поведение. Оттук и пряката връзка между сакралния акт на сътворяването и божественото предопределение. Чрез този божествен план за съдбата на всички творения се задава определена субординация както между аллаховите създания, така и между тях и Създателя им.

Според общомюсюлманското вярване Аллах обича всяко свое творение, независимо от съдбата, която му е отредил. Ето защо божественото предопределение на курбана не може да се разглежда само в неговия фаталистичен аспект, който оправдава коленето на животното. Мюсюлманинът трябва да проявява грижи и внимание към всички аллахови създания – особено към животните от своя дом и стопанство (Максуд 1999: 231-23). Народната култура често третира домашните животни като част от семейния кръг – те са единствените създания освен хората, които получават имена: *„Дядо ми имаше навик да дава име на всяко животно – и овцете, и кравите си имаха име и ги „знаеха“. Като ги извикаш – реагираха на тях“* (гр. Омуртаг)[5]. Именуването е практика, чрез която едно същество се индивидуализира, от безименно и анонимно то става „някой“. Затова човек „нарича“ само домашните животни – онези, които са в непосредствена близост до него и му служат. Както човекът се включва в своята социална среда чрез името, така и животното с име е приобщено към чо-

[5] Иззет М. Исмаилов, род. в гр. Омуртаг.

вешкия свят, то получава свое място в него (Кръстева-Благоева 1999: 7). Човекът нарича животните с имена и така частично ги отделя от природата, за да ги впише в своя свят, подчертавайки междинния статус, който те имат – „наши и чужди, близки и далечни", част от човешкото ежедневие, но все пак принадлежащи към друг биологичен вид (Кръстева-Благоева 1999: 23). Представата за домашните животни като част от семейния колектив откриваме и в практиката новата стока в дома да се храни с най-хубавата кърма или ядене, за да свикне бързо с новото място. По този начин се извършва социализирането на добитъка в дома – стопаните го приобщават в своята среда като нов член[6]. Моралноетичните аспекти на човешкото отношение към животните (особено към жертвените животни), отразени в традиционната култура, са задължителни. Жертвените животни също са обект на приобщаване, особено когато семейството няма друга стока и животното се купува специално за курбан. Вярва се, че откъдето и да е купено животното, то трябва да „преспи" в дома поне една нощ – „да си стане твое" (гр. Карлово)[7]. Мотивът за задължителното социализиране на жертвата отразява идеята, че изкуплението чрез жертвения акт може да се извърши само с лична собственост – мюсюлманинът не може да се откупи или благодари с нещо, което не е негово. Жертвените животни са обект на изключително внимание още при определянето им за курбан – хранят ги с най-хубавата храна, не ги бият, не ги псуват или проклинат. Вярва се, че мюсюлманинът трябва да се грижи за цялата си стока, но към курбана да проявява изключително отношение – *„да го гледаш като нещо много ценно, като човек"* (гр. Девин). В някои локални традиции се препоръчва животното да се отглежда за курбан още от раждането му: *„Да му се дава повече зоб, да заякне. Да го имаш като нещо скъпо. Защото колко ти е по-мило, толкова пò ще се прихване курбана, кога го дадеш..."* (с. Девисилово, Крумовградско). Така жертвеното животно е поставено в категорията на привилегирован представител на домашната фауна, който е обособен във всяко отношение от останалите. Доколкото във всяка култура доброто отношение на човека към животните е повече фикция и по-малко реална практика, уважителният подход към курбана показва неговата изключителност сред домашната стока – хранят го с най-хубавата храна, не го обиждат или бият. Реалната ситуация в традиционната мюсюлманска среда показва, че обект на подчертано добро и почтително отношение са предимно курбаните, докато към останалите домашни животни стопаните не винаги проявяват предписаното от догматиката уважение. Тези необичайни прояви на внимание подчертават непрофанната, т. е. религиозна същност на жертвеното животно. Чрез придаването на морално-етичен аспект в отношението на човека към курбана islямът запазва някои реликти от древните зоолатрии. Обособяването на жертвата от останалата домашна стока напомня за култовете, свързани със свещените животни, които са посвещавани на боговете и отглеждани специално за жертвоприношения (Соколова 1998: 235).

Всички грижи за жертвеното животно в народния ислям се осмислят като „уважение към курбана" – обикновено то достига своята кулминация в деня на

[6] АЕИМ № 43-III: 78, 1983 г., зап. Р. Дражева.

[7] Семиха Юсеин Чалъм, род.1941 г. в гр. Пазарджик, омъжена в Карлово, л. а., зап. юли 2002 г.

заколването. В някои селища жените от семейството целуват курбана по ушите и очите, сякаш се прощават с него (тази практика е особено характерна за байрамския курбан и курбана за невестата); захранват го със зърно, хляб или мекица, със сол, с трева или слама – *„дават му последния залък“* – и задължително го запойват с вода. Трябва да отбележим, че този „последен залък“ се подава с ръка на животното, а не го оставят да се храни самò. Това ритуално захранване е сходно с подаванията на съседи или бедни, които се правят на байрам. В него е отразено вярването, че човек трябва да поднесе със собствената си ръка всяко нещо, което дава, а не получателят да си го вземе сам – за да се „прихване“ на даващия. В този смисъл, за да приеме Аллах „последния залък“ на животното като севап за стопаните, те трябва да му го подадат сами. Другият важен аспект на захранването е, че то се извършва най-често с продукти, които са от регистъра на човешките храни – хляб, мекица, зърно, сол. Дори тревата или сламата, които му се дават, формално са добити с човешки труд – те са откъснати, окосени, животното не е оставено да се нахрани самò. Чрез тези символични храни, повечето от които се консумират и от приносителите, жертвеното животно се фамилиализира – то е приобщено към семейството, представено е като негов член, до края на земните си дни запазва статуса си на привилегирован представител на домашната фауна. Така след къносването то още веднъж се изважда от света на природата и се интегрира в света на хората (Brisebarre 1998: 25); чрез общото ядене на една и съща храна то става част от семейството, което го принася. Включен в семейството, курбанът достига статута на „хуманизирана“ жертва, която може да замени всеки един член от семейството (Brisebarre 1998: 25). Вниманието на човека към животното като към „скъпо“ същество напомня за грижите на родителите към децата им – в този смисъл актът е метафора на връзката, която съществува между Ибрахим и Исмаил – „най-скъпото“ нещо, което бащата има. Приносителят е хипостаза на кораничния персонаж във всяко едно отношение: той отглежда курбана *„като човек“*, т. е. наподобява отношението на бащата към сина. Жертвеното животно става ценно не само поради факта, че е част от семейното богатство. То се превръща в *„нещо много скъпо“* чрез изключителните грижи, с които е обградено и които го отличават от останалите домашни животни, придавайки му статус, подобен на индивида в семейния колектив. Същевременно чрез обредното захранване се създава връзка, която има проекции в отвъдния свят – животното ще „познае“ своя стопанин, който се е грижил за него приживе. Даването на храна в последния час е форма на договор между човека и животното, който наподобява сключения между Бога и хората завет. Както Бог дава прехрана на човешкия род, така и приносителят е длъжен да нахрани своя курбан, което в дълбоката си същност означава да се съхрани порядъкът в Творението като цяло (Daglas 2001: 76). Сходството, което се наблюдава при захранването на жертвата в мюсюлманската и християнската традиция по българските земи, може да ни насочи към архаичните, предислямски корени на този ритуал. Поднасяните на животното храни са натоварени с определена символика в народната традиция, която подсказва, че в най-старите версии на този ритуал чрез захранването се цели обезпечаване на изобилие и благополучие в дома и стопанството. Според Д. Маринов солта, триците (хлябът) и тревата са „троица, символ на общото

щастие в къщата“[8]. Като послание на хората към свръхестествените сили жертвеното животно символично се „насища“ с пълнотата, която приносителят цели да получи.

Често оказваната почит на курбана е като към близък покойник. Към подобна интерпретация ни насочва не само ритуалното прощаване с животното и захранването му с тестени изделия, които са основна храна на мъртвите в поменалните раздавания *„одуше“*. Преди заколването под главата, а понякога и под цялото тяло на животното постилат слама, за да не лежи направо върху земята – действието е сходно с мюсюлманския обичай да се погребва без сандък, при което покриват дъното и стените на гроба с дъски, за да няма тялото на покойника пряк досег с пръстта. Особено показателно в това отношение е запойването на животното – вярва се, че без да му се даде вода, то не може да бъде заклано. Видно е влиянието на есхатологичния мотив, според който веднага след смъртта дяволът идва при покойника и му иска *имана*, като го подмамва с вода. Ако почналият не е пил вода преди да издъхне, той ще предаде своята вяра, за да утоли жаждата си[9]. Задължителното изискване за запойване на жертвеното животно го приравнява със статуса на покойника – като субект на един каноничен обред курбанът е олицетворение на същата ислямска вяра, чийто носител е починалият. Грижата, която живите полагат за покойника и курбана, цели запазването им в лоното на вярата, т. е. на връзката им с Аллах. От друга страна, заколването е възможност жертвеното животно да изпълни функцията, за която е принесено – тъй като дяволът няма да успее да го примами с вода, то ще си остане посредник между Бога и човека.

В духа на ислямската доктрина почитта към жертвеното животно е проява на внимание към едно от творенията на Аллах. То *„не трябва да си ходи гладно от сая дюня“*, защото ненахраненият курбан няма да бъде приет – и това ще бъде наказанието за онзи, който не е оказал необходимото уважение към аллаховото създание: *„Грехота е, ако не му дадеш храна и вода, преди да го заколиш“* (гр. Карлово). Отношението към курбана е поставено в контекста на същата нравствена норма, която регламентира отношението на мюсюлманина към хората – и в двата случая нейното нарушаване се осмисля като „грях“. Същевременно описваното уважително отношение на приносителя към жертвата е равносилно на проявена благодарност към помощник. В сакрален план в мюсюлманската жертва е отразена идеята за близостта на домашните животни до човека в качеството им на негови постоянни помощници. Мюсюлманинът обгражда своя курбан с внимание, защото именно чрез него се надява да достигне до желаната цел – защита и благоденствие в земния живот или изкупление в отвъдния. „Уважението“

---

[8] „Солта означава спор, ситост, пълнота; тричките – плодородие, а тревицата – да има изобилна паша за овците, а още означава здраве, младост, подновен живот“ (М а р и н о в 1994: 609).

[9] Мотивът за утоляване на жаждата на покойниците е популярен в традицията на българите мюсюлмани. Вярва се, че жена, която има починала рожба, не трябва да шие на Арфа, защото на другия свят продупчвала ибрика на детето си и то плачело, оставено без вода. По всяка вероятност този мотив трябва да се свърже с арабската основа в исляма. Според М. Елиаде „мисълта, че душите на мъртвите страдат от жажда, всявала ужас... у популациите, заплашени от топлината и сушата“ (Е л и а д е 1995: 229-230).

към жертвеното животно е вид благодарност, изразена в аванс – човекът го захранва, за да може то да му помага и по свръхестествен начин.

Според традиционните представи мюсюлманинът изпълнява повелята на Аллах, като коли курбан. Кръвното жертвоприношение не е самоволен акт на богопочитание, измислен от човека. То е една от каноничните прояви на *ибадета* (поклонение)[10], установен от самия Бог, като форма на човешкото преклонение пред него. Така в жертвения акт се проявява универсалната islямска идея за божественото предопределение на всяко живо същество. Вярването, че субектите на жертвения акт са божествено предопределени, оправдава фаталистичното отношение на хората към съдбата на животните: *„Аллах така го е дал – да го колиш“.* И приносителят, и животното се подчиняват на божията воля – т. е. приемат своето предопределение. Тази идея се открива и във вярването, че човек не трябва да изпитва тъга за животното, което коли: *„Болно ти е на сърце, ама не трябва да жалиш за него, щото това му е отредено. Такъв му е късмета – за курбан да иде“* (гр. Кърджали). Същата забрана важи още по-категорично, когато почине близък човек – мъката по него не трябва да бъде прекомерна, а на жените се повелява да не плачат много. Смъртта както на човека, така и на жертвеното животно, е предопределена от Аллах – земният край на всяко живо същество е следствие на неговата воля. Страданието при тяхната загуба означава непризнаване на тази воля, съпротивление на божия план – т. е. отстъпване от вярата. Вярването за предопределението на животните от даден жертвен вид е отразено и в пожеланието, което в някои локални варианти се отправя при раждането на агне: *„Ага се роди от майка да му кажеш: „За курбан да идеш!“ – че Аллах още от раждането му го е къньосал* [определил – бел. авт.] *за курбан“* (с. Чепинци, Рудоземско). Пожеланието разкрива традиционната представа, че животните от даден жертвен вид имат потенциалната предопределеност да бъдат заклани за курбан. Принасянето им в жертва се смята не за наказание и насилие, а за благословение и въпрос на чест – всяко обречено животно е удостоено да бъде предпочетено и избрано сред останалите представители от своя вид. „За курбан да идеш!“ означава, че съдбата на животното се свързва с изпълнението на един религиозен ритуал, който в мистичен план превъзхожда многократно обичайното колене за месо.

Сред българите мюсюлмани се среща вярванeто, че на другия свят човек ще бъде съден за всички животни, които е заклал, за да използва месото им, убил ги е нарочно или по невнимание. Единствено за животните, които са принесени в жертва, няма да бъде търсена отговорност: *„На другата дюня ше отговаряме за убитите мухи, камо ли за закланите животни – то на сяко нещо му се иска да живее. Само за курбаните няма да ни търсят сметка – щото Аллах го е изпратил коча...“* (с. Сопота, Рудоземско). Въпреки че това вярване има доста съвременно екологично звучене, то безспорно е повлияно от традиционните представи за курбана като сакрален архетип, чието следване означава изпълняване на божията воля: *„Аллах ги е дал тия животни на човека –*

[10] *Ибадет* – диал. от ‘ибāда (мн.ч. ‘ибāдāт) – поклонение. Терминът се употребява за означаване на мюсюлманското богослужение, което се дели на духовна практика (му‘амалат) и ритуална практика, една от които е хаджът и свързаното с него кръвно жертвоприношение.

човек, като ги коли, изпълнява аллаховото желание". Тази народна представа е перифраза на кораничния текст: *„...да споменават името на Аллах при жертвоприношението на добитък, който Той им е дал"* (Коран, 22: 27). По този начин човешкото насилие над животното се формализира от факта, че жертвоприношението е една от формите на монотеистичното богопочитание – заколването не носи негативни последици за извършителя на това деяние. Приносителят е само изпълнител на „аллаховото желание" – неговата „свободна воля" е сведена до подчинение пред Бога. Вярването, че Бог дава тези животни за курбан, оправдава в народния ислям проявеното надмощие над жертвата от страна на човека. Необходимостта и задължението да се прославя Създателят превръщат отнемането на живота на друго същество в ритуал, при който реалното умъртвяване е вид свещенодействие.

Омаловажаването на човешкото насилие в жертвения акт, „оправдаването" му като изпълнение на богоустановен модел за поклонение е интерпретирано още в цитирания кораничен текст, който повелява на мюсюлманите *„... да споменават името на Аллах при жертвоприношението..."*. Споменаването на Божието име – *„Бисмиллях-и-рахман-и-рахимм"* – преди всяко заколване на животно, включително и при жертвоприношение, е общоислямска практика. Тази свещена формула – *„В името на Аллах, милостивия и милосърдния"* – показва, че действието се извършва в името на единния Бог. Всяка човешка интервенция в животинския свят, който е част от божественото творение, е подчинена на Бога – тя не може да се предприема без неговото призоваване (Bonte 1999: 42). В противен случай умъртвяването на животното се смята за недействително и се възприема като греховно деяние. По тази причина народният ислям придава практично значение на формулата *„Бисмиллях"* – вярва се, че с нея се призовава участието и подкрепата на Бога: *„За да заколиш нещо, ти трябва да му вземеш душата с името на Аллах – ти го замесваш в твоята работа, за да ти помага. Затова и на всяка работа, която почваш, трябва да кажеш „Бисмиллях"*. В народното мислене Творецът не присъства пасивно при жертвения акт, а е призован да участва в унищожаването на курбанското животно – т. е. на свое творение. Търсенето на божията намеса в ислямския жертвен акт чрез *„Бисмиллях"* е аналогично на формулата, която древногръцките жреци прошепвали в ухото на закланата от тях жертва: „Това действие извършиха боговете, аз не съм го извършвал" (Буркерт 2000: 410). Чрез призоваването на Бога човек снема вината от себе си за извършеното престъпление (за каквото в традиционното мислене понякога се възприема и заколването на животно): *„Ти ако заколиш едно добиче за курбан, ти си взимаш грях. То е като човека и то носи душа... Но ходжата нали чете „Бисмиллях!" – с това ти опрощава. Това ако не чете – нищо не минава"* (с. Галата, Тетевенско). Подобно вярване оправдава насилието на човека над жертвата – осмислянето на курбана като обред, чрез който се изпълнява божествената повеля, очиства мюсюлманина от отговорността за пролятата кръв. В курбана ислямът прогласява правото на човека да отнема живот на друго същество в името на Бога, а проливането на кръв е регламентирано от канона действие. Споменаването на Аллах означава, че животът на животното не се отнема безпричинно, а като жертва или за храна, и ритуалното убийство се извършва с негово позволение (Максуд 1999: 283). По този начин човешкото надмощие над жертвата се превръща във формален акт. Традицията представя приноси-

теля не като конкретен унищожител на животното, а като обикновен изпълнител, който използва помощта на друго, по-висше същество и се подчинява на волята му – т. е. на Бог. Мюсюлманинът търси и разчита на неговото „позволение“ да отнеме живот. Така умъртвяването на животното е своеобразен акт на насилие, който, независимо дали е обичайното колене за осигуряване на месна храна или е жертвен акт, придобива и духовно измерение.

В ислямската традиция идеята за ненасилието над жертвеното животно по време на принасянето е подчинена на системата *нахр,* която изгражда универсалните за исляма предписания при заколване на животни. Вярване от типа на: *„Аллах не е разрешил животно да се мъчи, като го колиш!“* (с. Девисилово, Крумовградско) е реплика на каноничното схващане, приписвано на Мохамед: „Аллах е предписал във всяко нещо хуманност, затова, когато убивате, убивайте хуманно!“ (Brisebarre 1998: 28). Под влияние на класическата система *нахр* народната традиция не допуска каквото и да било насилие по време на жертвения акт – приносителят трябва да вземе всички предпазни мерки, за да спести страданието на животното. Животното трябва доброволно да стигне до мястото на заколването – да не се *„насилва“* или *„назорва“*. Препоръчва се дори да бъде водено бавно, без да го дърпат или бутат. Често, за да бъде спазена тази практика, го „подмамват“ с трева или слама – за да отиде самò до курбанската дупка. В някои локални варианти приносителят носи на ръце жертвеното животно до мястото на заколването: *„зимаш го с обич и съжаляване“* (с. Ехинос – бивше с. Шехин, Ксантийско). Самото заколване трябва да бъде мигновено и безболезнено – *„да не се мъчи много“*. Средството, с което се отнема животът – ножът – трябва да отговаря на определени изисквания: да бъде не по-малък от една педя и да бъде изключително остър. Курбанският нож задължително трябва да се наточи преди заколването, но това да не става пред очите на жертвата. Според един хадис Мохамед упрекнал свой последовател, че наточва ножа си пред очите на животното, което ще коли, защото така го подлагал на двойна смърт. Съгласно предписанията *нахр* жертвата трябва да бъде умъртвена в спокойна обстановка, без да става свидетел на подготовката за заколване (Максуд 1999: 236). Вярва се, че е голям грях да се коли с тъп нож – за да не се причинява страдание на животното. Задължително е гърлото да се пререже с три нареза в една посока – от ляво на дясно – като най-напред се прерязват гръклянът, дихателната тръба и двете аорти (Юзтоп 1998: 362). За *гюнах* се смята, ако ножът се движи и в двете посоки: *„опинаш отгоре надолу и нема да триеш...“*. Смята се, че установените в исляма правила на колене са най-безболезненият начин да се умъртви животното – то мигновено загубва съзнание и не изпитва болка, докато умира (Максуд 1999: 283). С тези действия приносителят го „успокоява“, че няма да му причини болка – евентуалното страдание поражда опасения у човека, че жертвата няма да бъде приета, а той ще бъде наказан свише. Отричането на страданието на животното е още по-силно в контекста на ритуалната му интеграция в семейството – курбанът се възприема като символичен член на домашната общност и този му статус изключва насилието над него. Обект на „уважение“ след заколването е и трупът на животното – смята се за грях тялото да бъде надувано с въздух, за да се улесни отделянето на кожата. Също като акт на уважение се приема и повсеместното изискване

костите на курбана да бъдат заровени, *„за да не ги разнасят кучета и лисици"*. Спазвайки *нахр* като цяло, човек преодолява тревогата и страха от убийството на животното. Много мюсюлмански богослови разглеждат хората и животните като общност от живи същества, които изпитват страдание и чувстват болка. Убиването на едно животно означава да му се причини болка – така *нахр* е рестриктивно позволение, дадено свише на хората, да убиват животни единствено с цел да се нахранят или да извършат жертвоприношение (Bonte 1999: 69). Умъртвяването на животното не може да бъде извършено, ако не е посветено на Бога – то трябва да се ритуализира и свърже с божествената намеса. Ето защо предписанията *нахр* включват и задължителното условие при заколването да се изрече *„Бисмиллях"* – формула, която, както видяхме по-горе, се свързва с идеята за божественото предопределение на жертвата. Някои изследователи смятат, че чрез *нахр* islямът превръща добрината и милосърдието към животните в едно от проявленията на вярата, а жестокостта към тях се осъжда като действие, водещо към ада (Brisebarre 1998: 29, 331). Според едно предание всяка жестокост на човека към животните, включително и курбана, се проектира като наказание в отвъдния свят: *„Пише в едни книги – ако си бил животно, когато умреш, ще ти се даде душъта на животно. Ти ще знаеш, че си бил човек, ама си го бил животното, гладувало е при тебе, не си го ранил. И ще речеш: „А-а, да не съм правил така, ама нема..."* (с. Галата, Тетевенско)[11]. Някои ритуали около заколването обаче показват, че в действителност *нахр* остава едно идеологическо предписание без практическо приложение – отделни представители на мюсюлманските общности в България и в Босна практикуват обичай, при който стопанинът на курбана нанася малък разрез върху шията на животното, наподобявайки същинско принасяне, след което предава ножа на колача. Въпреки че този обичай предизвиква критики от страна на вещи в канона мюсюлмани, които го определят като ненужно „мъчене" на животното, забранено от Аллах, „рязването" върху шията на жертвата е честа практика, защото се осмисля като една от гаранциите за приемането на курбана свише. В този смисъл *нахр* се превръща не в реална практика, а в идеология, изградена върху абсурд: създава се представа за едно „хуманизирано" убиване – жертвата не се мъчи и не страда, но какво всъщност се е случило е отделен въпрос[12]. Именно

[11] АИФ I № 175-II: 218, 1996 г., зап. Ст. Бояджиева.

[12] Свързаната с курбана система *нахр* бе използвана като свещен архетип в идеологията на терористите от „Ал-Кайда" на 11 септември 2001 г. В ръкописа с инструкции на един от терористите самоубийци Мохамед Ата се вижда, че действията на атентаторите при умъртвяване на жертвите са теоретизирани в духа на нахр: *„Провери оръжието си – острието ти трябва да е добре наточено, защото не трябва да мъчиш животното, което ще заколиш"*; *„Ако трябва да прерязваш гърла, не мъчи тези, които убиваш, тъй като така повелява Пророкът"* (в-к Труд, 30.IX.2001 г.). Като оправдание на човешките действия в „името на Бога" системата *нахр* съдържа предпоставки, които правят много лесна за прекрачване границата между умъртвяването на жертвени животни и убиването на хора. Цитираният откъс от инструкциите показва, че терористите осмислят унищожаването на жертвите си в контекста на традиционния способ за принасяне на курбан. Традиционният постулат за убиване на живо същество, съчетан с идеите на *джихада*, се превръща в удобна идеология, която оправдава човешкото насилие като действие, извършено в „името на Аллах". В крайна сметка и при курбана, и в джихада се следва един и същи принцип: *„Убивайте в името на Аллах и вярата!"* (в този дух са аети 190-191 от сура 2 на Корана). По този въпрос

защото смъртта на животното представлява убийство, т. е. забранено действие, е необходим ритуал, който да го легализира. Заколването по системата *нахр* е една ритуална трансгресия на основната забрана, срещана в много традиции, да се отнема живот на живо същество (Bonte 1999: 68). Така идеята за ненасилие всъщност е оправдание на реалното насилие.

Проявите на „уважение“ към курбана в исляма кореспондират с архаични и универсални жертвени практики – обреченото животно е обект на редица изкупителни действия, носят го на ръце, страдат за смъртта му. Тези практики според Юбер и Мос произтичат от вярването, че в жертвеното животно има дух, чието освобождаване е целта на приношението – той трябва да бъде успокоен и умилостивен, защото става опасен, когато се освободи. Затова са необходими ласкателства и апологии на жертвата, преди да я заколят. За да не отмъщава на приносителите духът на животното, то трябва да бъде накарано доброволно да се принесе за благополучието на хората (Hubert 1964: 30). Оттук и необходимостта то да бъде представено като самопринасящо се – духът му няма да вреди, ако само̀ се е положило под ножа. Много е вероятно разглежданите по-горе наративи за доброволния характер на курбана да го осмислят и в светлината на архаичните представи за умилостивителния подход към жертвеното животно. Необходимо е също актът на заколването да се спазва точно – в противен случай жертвоприношението ще бъде опорочено. В това е и целта на умилостивителните ритуали и бързото умъртвяване – те се подчиняват на идеята за силата на духа, който се освобождава и който е опасен поради самия факт, че е на свобода. Тази сила трябва да бъде ограничена, насочена и опитомена. Изискването за мигновена смърт се свързва и с необходимостта душата на жертвата да премине бързо от земния в небесния свят, за да не се остави време на злите сили да я обсебят (Hubert 1964: 34). Заколването, като естествен процес в жертвоприношението, го превръща в акт на насилие – т. е. в престъпление (Hubert 1964: 30). Макар и изолирани, сред мюсюлманите в България се срещат случаи, в които коленето на животно, включително и на курбан, се осмисля именно като насилие на човека над по-слабо същество. При едно от теренните ми проучвания в Рудоземско мюсюлманин на средна възраст сподели, че от 10 години не коли животни, защото изпитва *„някаква студенина към това нещо“*: *„Съвестно ми е, че животното лежи пред мене беззащитно, а аз го колям, за да му зема душата – и на него му се иска да живе“*[13]. В масовите мюсюлмански представи коленето на курбан не се възприема така категорично като насилие – примерът отразява едно модерно отношение на човека към животните, повлияно вероятно от някои съвременни тенденции за защита на животните в световен мащаб. Наличието на редица умилостивителни практики обаче подсказва, че макар и косвено, традиционната култура също „държи сметка“ за този аспект от жертвоприношението. Именно за да бъде представено жертвоприношението като ненасилствен акт, коленето се предшества от

по-подробно вж. Благоев, Г., Е. Кръстева-Благоева. Традиционна кръвна жертва и тероризъм: аспекти на „хуманното“ убийство в исляма. – В: Глобализация и фолклор. Доклади от Деветия симпозиум по проблемите на фолклора (под печат).

[13] Шукри Моллов, род.1964 г., с.Чепинци, Рудоземско, зап.1997 г.

обредите на „уважение“ към жертвата. Тези обреди превръщат жертвоприношението, което е par exelense насилие, в доброволно действие на самата жертва. Чрез някои от „уважителните“ практики приносителят като че ли „играе“ ненасилието – своите действия той представя като действия на самата жертва: животното се „подмамва“ с храна или се носи на ръце до мястото на заколването, сякаш то самò отива до там – така жертвата е „изиграна“ да се представи тя самата като „саможертваща се“.

Сред българите мюсюлмани се среща разпространеното и при други общности в ислямския свят и на Балканите вярване, че жертвеното животно знае отредената му съдба и я очаква спокойно (Антонијевић 1983: 76). Животното не е пасивен участник в жертвения акт или безропотен свидетел на своето умъртвяване: *„Животното винаги се радва по всяко време да го заколиш за курбан, щото за това е създадено“*. Народната традиция антропоморфизира в известна степен жертвените животни, превръщайки ги в разумни същества – те придобиват човешки характеристики и проявяват осъзнатост по отношение на своята жертвена роля (Brisebarre 1998: 332). Те могат да изпитат типично човешко чувство от предстоящия си досег с Бога – когато стават курбан, животните се „радват“[14]. Жертвеният акт придобива емоционален заряд – ритуалното заколване не е само рутинно технично действие, а средоточие на чувства и мисли, които безмълвно изразяват състоянието на жертвоготовност и покорство.

Вярването, че животните имат познание за божествено отредената им съдба като жертви, се свързва с представата за доброволния характер на курбана. Ислямската жертвена традиция изисква принасянето да бъде доброволен акт на човешка вяра – мюсюлманинът трябва да заколи животното не по принуда, не за да спази определен обичай, а като проява на осъзнатото си желание да се подчини на божествената воля. Народното мислене приписва това религиозно чувство и на животното – вярва се, че то осъзнава в някаква степен своето предопределение и доброволно се предава на заколение. В едни случаи вярват, че като къносат животното, то *„вече знае – аз съм за курбан“*. Според други вярвания вечерта преди заколването животното сънува, че отива курбан: *„Съобщава му се по някакъв начин отгоре и то на другия ден е спокойно“* (гр. Омуртаг). Тази представа се среща и в други мюсюлмански култури – в деня на своята смърт животното усеща по някакъв начин какво му предстои, то „узнава съдбата си“ (Brisebarre 1998: 24). Устната традиция изобилства с примери за жертвени животни, които с необикновеното си поведение показват „съгласието“ си да бъдат принесени: *„Оджите като почнат да му четат, то само си коланчва и си полега до гамечката, и само си турга главичката да го колат“*. Самото коленичене и полягане пред курбанската ропа изразява безсловесно,

---

[14] Идеята вероятно е повлияна от класическата ислямска традиция. Срв.: „Животните (...), когато им вадят душите, може би не чувстват болка. Те реагират с мускулите и изпадат в едно непонятно за нас състояние. Кой знае, може би в процеса на напрежението чувстват някакво удоволствие, специфично за техния свят (...). Овенът, поднесен чрез изпратен от Аллах ангел, за да стане жертва вместо Хазрети Исмаил, е изпитал удоволствие и радост, а не болка, поради това, че се е пожертвал в името на овчия свят. Така че, когато колим кочове по волята на Аллах в деня на байрама, ще сме по-близо до истината, че животното рита от радост, понеже му се е паднала честта да стане жертва“ (Ф е т х у л л а х 1996: 142-143).

чрез жестовете на тялото, покорството на жертвеното животно. Употребеният в този наратив глагол „*коланчва*" не само показва саможертвата на курбана, но и акцентира върху нея – животното не е „допуснало" да бъде положено от човека за заколване, а самò, без принуждение „коленичи", за да приеме отредената си съдба. Тези вярвания естествено са изградени върху архетипния сюжет на Ибрахимовото жертвоприношение: обреченото животно, подобно на Ибрахим, получава в съня си божествената воля да стане жертва; неговото коленичене е идентично с начина, по който Исмаил без съпротивление се оставя да бъде принесен в жертва. В този смисъл състоянието на принасяното животно кореспондира с поведението на Ибрахимовия син, който според свещеното предание желае да покаже на Аллах, че сам доброволно се отдава като курбан. Идентичността в поведението на Исмаил и жертвените животни се основава на идеята за божествения произход на тези същества. Според вярванията на българите мюсюлмани „всяко дете се ражда мюсюлманин, но от неговите родители зависи към коя религия ще се насочи (юдаизъм, християнство или ислям)" (Лозанова 1996: 22). В този смисъл Исмаил не е син на баща си и майка си, а е дете на Бога – то се ражда мюсюлманин и е подчинено на неговата воля (Bonte 1999: 27). Поведението на жертвените животни, които също са божии творения по презумпция, се основава на *муслим* – т. е. на подчинението пред волята на Бога.

Мотивът за животното, което самò се принася в жертва, е универсален за един широк ареал от Мала Азия, Кавказ и Балканите до Северна Русия и води началото си от тотемните култове. Древногръцки произведения съдържат сведения за животни, които доброволно идват при светилището на определено божество, за да бъдат принесени в жертва. Християнски предания също разказват за обречени животни, които сами вървят към черковния двор, за да бъдат заклани като курбан (Георгиева 1993: 94). Особено популярен е мотивът за елена, който идва на точно определен празник в годината, за да се отдаде доброволно в жертва (Георгиева 1993: 50). Тотемът трябва да бъде накаран доброволно да се остави да бъде умъртвен, за да се обезпечи благоденствието и защитата на общността – жертва се един индивид, за да се гарантира съществуването на колектива, или едно животно, за да се осигури възпроизводството на неговия вид, но приносителите не носят отговорност за извършеното ритуално убийство (Штернберг 1936: 428). Макар в монотеистичните религии доброволният характер на жертвата да придобива друго измерение, свързвайки се с предопределението, което създателят е предначертал на всички свои създания, в народния пласт се откриват следи от архаичните култове. Представяйки курбана като същество, което се принася доброволно в жертва, приносителят цели да избегне отговорността за проявеното насилие – той излиза от ролята на умъртвител, защото жертвата „по свое желание" е положила главата си под ножа.

Представата, че животното има знание за своето предопределение и доброволно се предава на заколение, и почитта, която се оказва към него като към близък покойник, подсказват, че то се възприема не като безчувствена твар, а като същество, което има душа. Затова да заколиш жертвено животно в народната традиция означава *„да му вземеш душата"*. Вярва се също, че мястото, където е пролята неговата кръв, е *„озъптено, защото душинка лежи там"*. Islamът не е толкова привързан към стриктното разграничаване между душа и

тяло, въведено от християнството – ислямският светоглед разпростира идеята за одушевеност не само над хората, но и над животинското царство (Bonte 1999: 40). Същевременно според класическия ислям душите на хората и на животните имат различно естество – последните нямат ум и съзнание, а душата им не жадува за вечността (Фетхуллах 1999: 138). Народната традиция обаче поставя знак за равенство между душите на хората и на животните: *„Животното е създадено за улеснение на човека, но* **душите са еднакви!**“ (гр. Доспат). Някои вярвания дори го уподобяват на човека, затова и грижите, които се полагат за него, са като към човешко създание: *„То е като човека, и то душа носи. И като го заколиш – се едно човек си заколил!“* (с. Галата, Тетевенско). В есхатологичните представи за ролята на курбана се среща вярването, че след принасянето на жертвата душата ѝ отива на оня свят и там чака човека, за когото е принесена. За разлика от каноничното схващане, че по време на *машера* всички представители на земната фауна ще бъдат превърнати в „прах и пепел“ (Цветков 1912: 281), анимистичните вярвания в народната традиция придават на жертвените животни по-особени качества – техните души не се унищожават след смъртта, а се запазват в определено състояние за вечността. Състоянието на животното след принасянето му е идентично с междинното положение, в което се намира покойникът – той лежи в гроба в очакване на Съдния ден, когато ще застане пред съда на Аллах. Някои вярвания представят байрамския курбан като словесно същество – приписва му се способност, присъща единствено на човека. В деня на Страшния съд закланото животно ще посрещне своя приносител и ще му заговори, подготвяйки го за дългото пътуване: *„Качи се!“*, *„Стисни ушите!“*, *„Замижи!“*. Вярванията на българите мюсюлмани, че животните (особено жертвените) са създания, чиято душа е сходна с човешката, могат да бъдат разгледани като отглас от една универсалия в архаичните животински култове – „човекът разглежда всяко животно като разумно и свободно същество и не го смята за по-низше от себе си“ (Штернберг 1936: 424). Това осмисляне на жертвеното животно като себеподобно е свързано с идеята за амбивалентността, с която архаичният човек възприема животинския свят. Според Л. Щернберг спрямо животните човек използва същите прийоми, както и към себеподобните си – когато желае да получи нещо от тях, той се стреми да предизвика техните симпатии и помощ чрез различни предразполагащи и умилостивяващи средства. Прилагайки този подход спрямо животните, човекът ги третира като антропоморфни същества – т. е. той осъзнава необходимостта по един или друг начин да влияе върху волята им (Штернберг 1936: 424). От такова амбивалентно отношение произтичат практиките на уважение към курбана, както и вярванията, че той има душа и доброволно се принася в жертва.

Възприемането на курбана като одушевено същество е свързано и с друга универсална архаична представа, според която животното, както и човекът са безсмъртни и продължават да живеят след смъртта – т. е. животното възкръсва след ритуалното му убиване (Штернберг 1936: 424). Подобно вярване се среща и в народната интерпретация на мюсюлманския курбан, макар то да се отличава съществено от древните тотемистични и аграрни култове. Основните обреди в тях са подчинени на идеята за помирение между ловеца/приносителя и духа на убитото животно, за да може то да възкръсне и отново да се върне при

човека като улов или стока (Соколова 1998: 68). Мюсюлманинът вярва, че принесеният от него байрамски курбан на другия свят *„цял ще се оживи"*, за да го пренесе по моста Сират, но процесът на реинкарнация в отвъдното се мисли не като резултат от помирителни обреди преди заколването, а като следствие от божието предопределение. Тъй като курбанът се явява заместител на човека, той е носител на определени негови свойства – традиционното вярване му приписва същата възможност да възкръсне в Съдния ден, каквато ще имат и хората. Трябва да отбележим, че народното вярване за „оживяването" на курбана е доста сходно с догматичната трактовка, че в Съдния ден всичко ще „бъде съживено отново" (Юзтоп 1998: 90). Класическият ислям представя възкресението като съединяване на душата с предишното ѝ тяло. За разлика от мистичната философия, която поставя акцент върху човешкия дух и разглежда тялото като „ненужен" елемент във възкресението (Хисматулин 1997: 118), битовият ислям развива конкретна представа за повторното оживяване на курбана в неговото телесно естество – *„с главата си, вълната си, рогата си"*. Ето защо на масово ниво се говори предимно за повторно „оживяване", а не за възкресение в мистичния смисъл на понятието. За разлика от байрамския курбан, в други видове жертвоприношения сакралната реинкарнация има по-осезаеми времеви и пространствени измерения – възкръсналото животно се представя като пазител на обекта, за който е принесено. *Акика курбанът*[15] „пази" детето от нещастия и злополуки през целия му живот; *незир курбанът*[16] защитава приносителя от предстоящите беди – посреща ги, бори се с тях и ги прогонва; подобно е вярването за *курбана на темели*[17], който охранява дома от зловредни сили. Същественото в тези варианти е, че народното мислене обвързва косвено осъществяването на предпазните функции на жертвата не с Аллах, в чиито ръце е съдбата на всичките му създания, а с повторно „оживената" същност на животното – т. е. със силата на освободения при заколването негов дух. В резултат от принасянето – т. е. преминаването на жертвата от профанния в сакралния свят, тя придобива определени свръхестествени качества, които ѝ позволяват да победи идентични на нейната новопридобита същност зли сили. „Защитата" на обекта се постига в противоборството на две ирационални същества: възкръсналото животно срещу настъпващото зло. В този смисъл смъртта на курбана е раждаща смърт – от нея се създава едно свръхестествено същество, чиито качества напомнят за качествата на принесеното животно. Неговата смърт не е свързана с трайно изчезване от земния свят, както е при другите животни, заклани само за месо. Макар и трансформиран в друга същност, животът на курбана се запазва и след реалната му смърт – той е реинкарниращо се същество, което възкръсва или се ражда отново. По тази причина например запойването с вода и захранването преди заколването са задължителни само за курбана – животните, които са убивани за месо, не се ползват с такава привилегия.

---

[15] *Акика курбан* – кръвна жертва, принасяна при даване на име на новородено. Сред българите мюсюлмани се спазва каноничната практика за момче да се колят две животни, а за момиче – едно.

[16] *Незир курбан* – обречена жертва. Среща се и под названието *втасан-, обрек -, адак курбан.*

[17] *Курбан на темели* – строителна жертва, принасяна в основите на строяща се сграда (къща или джамия), най-често при полагане на първия камък.

Развитата система от вярвания и предписания, съпътстващи традиционното мюсюлманско жертвоприношение, показва как религията се намесва всеки път, когато човек се опитва да влезе в контакт с другия (бил той човек или животно). Приносителят е основен агент в прехода от живота към смъртта и мистичното възраждане. За да може този преход да постигне целта си, контактът с жертвеното животно се подчинява на определени правила, регламентирани от канона и традицията. Принасянето на курбана в съответствие с религиозните предписания прави жертвата легитимна. Без тези правила човешкият контакт със света на животните се превръща в недопустимо действие, в агресия и насилие. Умъртвяването на животното в жертвения акт се ритуализира, за да може действието да има смисъл не на убийство, а на приношение.

Литература

Антонијевић, Д. 1983: Обреди и обичај балканских сточара. Београд.

Бояджиева, С. 2000: „Ние сме гости на тази земя, на тоя свят, белия..."(Образи на смъртта и отвъдното). – Български фолклор, № 2, 50-63.

Буркерт, В. 2000: Homo necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе. – В: Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней (Научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин). Москва, 405-478.

Георгиева, И. 1993: Българска народна митология. С.

Домазетовски, П. 1984: Народните верувања кај македонците муслимани од струшките села Јабланица, Бороец и Лабуниште. – В: Македонци муслимани. Скопје.

Елиаде, М. 1995: Трактат по история на религиите. С.

Елиаде, М. 1998: Сакралното и профанното. С.

Ерофеева, Н. 2000: Архаический жертвенник как текст договора человеческого коллектива с богом об условиях землепользования – В: Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней (Научн.ред. Л.И. Акимова и А.Г. Кифишин), М., 123-146.

Кръстева-Благоева, Е. 1999: Личното име в българската традиция. С.

Лозанова, Г. 1996: Деца и ислям. – Български фолклор, № 3-4, 21-37.

Маринов, Д. 1994: Народна вяра и религиозни народни обичаи. С.

Максуд, Р. 1999: Ислам. Пер. с англ. В. Новикова. Москва.

Попов, Р. 1994: Животни. – В: Българска митология. Енциклопедичен речник. С., 122-124.

Примовски, Ан. 1958: Камиларството в Беломорска Тракия. С.

Соколова, З. П. 1998: Животные в религиях. Москва.

Фетхуллах, Г. Х. 1996: В сянката на вярата. Т.1. С.

Хисматулин, А., В. Крюкова 1997: Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.

Цветков, П. 1912: Исламизм. Т. 2. Вера ислама. Ашхабад.

Штернберг, Л. Я. 1936: Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград.

Юзтоп, Ю. 1998: Основата на вярата и ибадета в исляма (Намаз ходжасъ). Кърджали.

Bonte, P., A.-M. Brisebarre, A. Gokalp 1999: Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel. Paris.

Brisebarre, A.-M. 1998: La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain – en collaboration avec F. Dasseto, A. Gokalp, M.-N. Hennart, M. Mahdi, H. S. Maamar, P. Werbner. Paris.

Daglas, M. 2001: Čisto i opasno. Beograd.

Hubert, H., M. Mauss 1964: Sacrifice: its nature and function. Chicago.